

Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü*

Johann W. FUECK
Çev. Seda ENSARİOĞLU**

İslâm kültürünün yekpâre oluşu, İslâm'ın, Mekke'deki sade başlangıcından, bugün inananları 250 milyona¹ ulaşan bir dünya dini haline gelmesine kadarki gelişimiyle ilgili en ilgi çekici problemlerden birini temsil eder. Kadîm kültür ve dinlerin sürüp giden etkisinin ve yerli alışkanlıklar, âdetler ve tutumların devam eden canlılığının sonucu hâsıl olmuş bütün mekâna ve zamana bağlı değişikliklere rağmen, İslâm'ın geniş dünyasında özgün bir kültür nasıl vücuda geldi? Bu homojen/yeknesak İslâm kültürü, İslâmlaşmanın tesirini, ilk merhalede, farklı zamanlarda ve farklı şekillerde -bazan müslüman orduların fetihlerinin bir neticesi olarak, bazan barış yanlısı teşebbüslerin sonucunda, kimi zaman bilinçli bir şekilde yönlendirilen derviş gruplarının faaliyetleri vasıtasıyla, zaman zaman da müslüman tüccarların daha aşağı kültürlerle sahip bölgelerdeki çabalarının planlanmamış etkileri aracılığıyla- muhtelif bölgelerde kendisini tesis etmeyi nasıl başardı? Bu sorular inanç birliğine işaret edilerek cevaplandırılmaz. Zira bu ölçüdeki bir kültür benzerliği sadece itikadî benzerlikle sınırlandırılmamıştır; kendini daha çok ortak bir zihnî yapıda, ferdî ve resmî varlığın bütün aşamalarını kapsayan, böylece Batı'da anlaşıldığı şekliyle 'dini' teriminin sınırlarının ötesine ulaşan ortak bir yaşam tarzında açığa vurur. Üstelik Kur'ân bile ilk merhalede bu başarıyı kabul edemez. Çünkü

tefsir tarihi ilâhî kelâmın yorumunun, [100]*** zamanın hâkim ruhu (*zeitgeist*) ve çevrenin etkileyici baskısı tarafından güçlü bir şekilde nasıl şartlandırıldığını gösterir. Yüzyıllar boyu inananlarının hayatı üzerinde değişmez etkisiyle İslâm kültürünün yekpâreliğinin en temel etkeni daha ziyade [Hz.] Peygamber'in örnekliliği, (*vorbild*), *sünnet*dir.**** *Sünnet* İslâm'ın çehresini kendi mührüyle damgaladı ve bugün İslâm'a bütün İslâm dünyasında gördüğümüz bu özellikleri kazandırdı.

[Hz.] Peygamber'in örnek karakteri (*vorbildlichkeit*), İslâm'ın derinlerinde kök bulur. [Hz.] Muhammed, yeni bir vahiy getirdiğini iddia etmedi. Mesajının bütün seleflerinin getirdiklerinin aynısı olduğundan emindi. Onun öğretisinin daha önce vahyedilen dinlerinki ile temel benzerliği aslında o kadar büyüktü ki, onun farklı bir din olarak devam eden varlığı, bu yeni dinin sadece itikadî içeriğine yoğunlaşan kişileri hayrette bırakmış olmalıdır. İslâm'ın emsalsiz başarısı, gücünü sadece getirdiği doktrinden değil, daha ziyade davet ettiği insanlara önerdiği yeni yaşam tarzından kaynaklanan [Hz.] Muhammed'in şahsiyetinin mükemmelliği göz önüne alındığında açıklanabilir. Ona olağanüstü bir liderlik yeteneği verildiğini anlamak için sadece yakın arkadaşlarına/ashâbına bakmamız yeterlidir. Medine'nin yerli ahalisinin ayırt edici karakteri, inandıkları yeni Allah'ın kelâmından çok Peygamber'lerinin şahsında mevcuttu. Kur'ân'a göre, onlar [Hz.] Peygamber'in şahsında 'en güzel bir örnek'e (33/21) sahiptiler. O 'inananların ilki' idi (6/163). Onun sözlerinin ötesinde hiçbir başvuru kaynağı yoktu. Hukukî meselelerde hüküm veren, vergileri yürürlüğe koyan, ibadet ve özel günlerle ilgili vb. soruları cevaplandıran kişi oydu. Bu sebeple başlangıçtan beri Allah'ın kelâmının yanında [Hz.] Peygamber'in yaşayan örnekliliği hep var olageldi. Hakikaten onun kişiliği o kadar büyüleyiciydi ki insanlar üzerindeki pratik etkisi bugün bile devam etmektedir.

[Hz.] Peygamber'in etkisinin, vefatından sonra gerçekleşen sıkıntılı fetih dönemi boyunca, ilk sahâbilerin karşılıklı saflarda yer aldığı müşâhede edilen iç savaşlar sırasında nihayet tesirini tamamen kaybetmiş gibi görünene kadar tedricen zayıfladığı görüldü. Bununla beraber Medine'nin siyasî arenadan çekilmeye zorlandığı hicrî 63 senesindeki Harra Muhârebesi'nden² ve yarım asırdır süren kargaşadan sonra, [Hz.] Peygamber'in ideal bir örnek olarak alınması yeniden gündeme geldi. Medine'de ilk müslümanların evlatları bundan böyle kendilerini, meselelerini halledebilecek bir standart oluşturmak amacıyla [Hz.] Peygamber'in hayatı ve tatbikatıyla ilgili bilgileri toplama görevine adanmışlardı. Onunla ilgili yapılan tarihî araştırmaların, Kur'ân tefsiri-

* J. Fueck tarafından "Die Rolle des Traditionalismus im Islam" adıyla Almanca olarak yayımlanan (yy., yy., 1939) bu makale, Merlin L. SWARTZ (*Studies on Islam*, ed. M. L. Swartz, Oxford 1981, s. 99-122) ve Harald Motzki ("The Role of Traditionalism in Islam", *Hadith: Origins and Developments*, ed. H. Motzki, Ashgate 2003) tarafından neşredilen tercüme esas alınarak Türkçe'ye çevrilmiştir. Tercümenin tashihi sırasındaki katkıları dolayısıyla değerli kardeşim Bilge Çağlar'a şükranlarımı sunarım.

** UÜ İlahiyat Fakültesi, seda1024@hotmail.com.

¹ [Müslümanların toplam nüfusunun bugün 700 milyondan biraz daha fazla olduğuna dair bk. R. V. Weekes, *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Westport, Conn., London, England]. [Bu rakamlar, makalenin İngilizce'ye ilk defa tercüme edildiği 1981 yılı verilerini yansıtmaktadır (çev.).]

*** Köşeli parantez içinde kaydedilen metin içi sayfa numaraları ve hürmet ifade eden ilâveler tarafımızdan eklenmiştir [çev.].

**** Metin içindeki *italik* karakterli vurgular müellife aittir [çev.].

² [Bu muharebe için, bk. L. Vecchia Vaglieri, "Harra", *EF* (İng.) III, s. 226-227].

lerinin ve idare hukukunun gerçek hedefi [101] metafizik boyutu dikkate alınmayan oldukça tabii tarihî bir peygamberin faaliyetine tamamen farklı açılardan yaklaşılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu ilk dönem hadis otoritelerinin Mescid-i Nebevî'de toplanarak imparatorluğun her yerinden gelen istekli inananlara İslâm'ın ilk dönem tarihiyle ilgili bilgi vermeleri, Kur'an'daki anlaşılması zor bölümleri açıklamaları, ibadetlerle ilgili problemleri tartışmaları İslâm'daki ilk itikadî faaliyetlerdi. [Hz.] Peygamber'in sergilediği nebevî sünnetin ruhu, her yıl Mekke ve Medine'ye akın eden çok sayıda hacı vasıtasıyla İslâm devletinin en uzak köşelerine kadar taşındı ve böylece [Hz.] Muhammed hakkında bilgi almak için onun ashâbının ya da onların haleflerinin (tâbiünun) yanına gitmek bir gelenek hâline geldi.

Medine ekolünün öncüsü Urve b. Zübeyr (hicrî 23-94), ilk dönem hadis otoritesinin en seçkin temsilcisi olarak bilinmektedir. O, ilk dönem İslâmî aristokrasiye mensup bir aileden geliyordu: Babası Zübeyr b. Avvâm (Cemel Vak'ası esnasında hicrî 30'da öldürüldü) [Hz.] Peygamber'in kuzeni ve onun ilk takipçilerinden biri; annesi Esmâ da halife Ebû Bekir'in kızıydı. Teyzesi Âişe'ye karşı özel bir sempatisi vardı ve halife karşıtı Abdullah b. Zübeyr onun ağabeyiydi. Urve siyasetten uzak durdu ve kendini hadis çalışmalarına adadı. Bu hadis çalışmalarında akrabalıkları, özellikle Âişe ile olan yakınlığı çok semereli geçti. Halife Abdülmelik'e (hilâfeti hicrî 65-86) yazdığı İslâm'ın ilk dönemlerindeki hâdiselerle ilgili mektupları (ki *Târihu't-Taberî*'de günümüze kadar muhafaza edilmiştir) İslâmî tarih yazıcılığının başlangıcını gösterir. Bununla beraber [Hz.] Peygamber'in hayatıyla ilgili anlattıklarını dinleyenlerine tamamen şifâhî bir tarzda iletmiştir. Urve'nin üvey oğlu Ebû'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman b. Nevfel (ö. hicrî 131) bu rivayetleri temel aldığı haberlere bağlı olarak [Hz.] Peygamber'in seferleri (*megâzî*) konusunda bir kitap derleyen ilk kişiydi.³ Urve *isnadı* yani her hadisi kendi kaynağına bağlayan sözlü otoriteler zincirini biliyordu. Bununla beraber İslâm geleneği onun hadis Kitâbiyatının bu en karakteristik yapısal özelliğini kullanma usulünün oldukça basit, gelişmemiş ve ham olduğunu kaydeder. Buna rağmen yine de hukuk konusunda bir uzman olarak Urve büyük bir itibar kazandı. [Hz.] Peygamber'in şehrinin 'yedi fakih'inden biri olarak kabul edildi.

Hadis çalışmaları çok hızlı bir şekilde Medine'den sınırları Hicaz'a dayanan Suriye'ye kadar yayıldı. Bu iki vilâyet arasında geniş iletişim ağları vardı. Emevîler, anavatanlarıyla ilişkilerini çok sıkı biçimde sürdürdüler. Yönetimlerinin meşrû kabul edildiği yaklaşık hicrî 75 yılından itibaren Hicaz'ın dar iktisadî ve siyasî sınırlarının içinde gerçekleştirilme imkânı bulunmayan pek çok vakıa [102] onların sahasına çekildi. Hicrî 81 ya da 82 yılında Urve'nin en seçkin öğrencisi, Muhammed b. Müslim İbn Şihâb ez-Zührî (hicrî 51-124)

Şam'a gitti. O, Kureyş'in saygın bir kabilesinden geliyordu (dedesi Bedir ve Uhud gazvelerinde [Hz.] Peygamber'e karşı savaşmıştı) ve onun Medine'de geçen gençlik yıllarında Urve gayretli bir şekilde hadisleri toplamış ve kaydetmişti. Mühürdarı Kabîse b. Züeyb tarafından Halife Abdülmelik'e tanıtılmasının hemen ardından, Ümeyyeoğulları'nın hizmetine adanmış dikkate değer bilgisi vasıtasıyla şöhret ve nüfuz kazandı. II. Yezid zamanında (hilâfeti hicrî 101-105) kadı oldu ve Hişâm (hilâfeti hicrî 105-125) zamanında halifenin oğullarına hoca oldu. Hac amacıyla sık sık Mekke'ye ve Medine'ye gitti. Hayatının son yıllarını Emevîler'in kendisine verdiği kuzey Hicaz'daki büyük bir konakta geçirdi. Zührî İslâm dünyasının en büyük hadisçilerinden biridir. Kapsamlı faaliyeti boyunca, hadis külliyyatının bütününden açıkça anlaşıldığı üzere, bir üstat olarak nâdir görülen güçlü bir etki meydana getirdi.

Hadis çalışmaları kısa zaman sonra Irak'ta kök saldı. Zaten burada yerleşik bir gelenek vardı; bununla beraber, hadis çalışmaları, vilâyetin siyasî geçmişiyle sıkı sıkıya bağlıydı ve Medine ekolü tarafından şart koşulan dikkatli bir tasnife sahip değildi. Kelâm âlimi Hasan el-Basrî (ö. hicrî 110) ve meşhur Kur'an müfessiri Katâde (hicrî 61-157) gibi önde gelen Basralılar kaynaklarını zikretmekte o kadar dikkatsizdiler ki, sonraki tenkit çalışmaları onların otoritelerinin güvenilirliğini kontrol edemedi. Bu sebeple Hicaz'da Doğu'nun hikmeti (yani Irak) çok itibar görmedi. İbn İshak (ö. hicrî 150) ve Vâkidî (ö. hicrî 256) Iraklılar'ın sahip olduğu bilgiyi ancak tereddüt ederek kullandı. Mâlik b. Enes çağdaşı olan Iraklılar arasında, hadis çalışmasında gerçek bir uzman olarak sadece Hüseyim b. Beşîr'i (hicrî 104-183) dikkate aldı.⁴ Zührî'nin bile, ancak, Taberistan asıllı A'meş el-Kûfin'in (hicrî 60-148) hadislerini öğrendikten sonra onların görüşlerini övmekten vazgeçtiği rivayet edilir.⁵ Bununla birlikte (Ebû İshak es-Sebi'ye -ö. hicrî 127- ek olarak) A'meş'in Kûfe geleneğinin bozulmasından sorumlu olduğu söylenir. Aslında o (birçok Kûfeli gibi ateşli bir Ali taraftarıydı) Ali taraftarlarını öven kaynakları aşırı Şîa yanlısı Seyyid el-Himyeri'ye aktardı.⁶ Yine de II. yüzyılın başlangıcına kadar, daha sağlam şartlarıyla Medine ekolünün ilkeleri tedricî olarak Irak'ta bile hâkim olmaya başladı. İkincisinin etkisi, özellikle [103] Ümeyyeoğulları'nın hâkimiyetinin sona ermesinin ardından pek çok âlimin Hicaz'dan Abbâsiler'in yeni gelişen başkenti Bağdat'a göç etmesiyle büyüdü.

Mısır'da hadis çalışması Dongola'da yapılan bir savaşta esir alınan bir Nübeyli'nin oğlu Yezid b. Ebû Habîb (hicrî 53-128) tarafından başlatıldı.⁷ Bilgin bir kişi olan İbn Yûnus'un şehadetine göre, önceleri, Mısırlılar sadece ahlâkî rivayetlerle (*et-tergîb*) ve zamanın sonunu getirecek savaşlar ve ayak-

⁴ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XIV, s. 9; Hüseyim *tedlise* cevaz vermiştir (bk. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*).

⁵ İbn Sa'd, VI, s. 238.

⁶ *Kitâbü'l-Egâni*, VII, s. 15.

⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, s. 318 ve devamı.

³ Referansları Muhammed b. İshak'tan verdim, s. 11, not 43.

lanmalarla ilgili gaybî haberlerle (*el-melâhim ve'l-fiten*) ilgilenmişler. İç savaşların korkunç boyutta etkili olduğu dönemde, *Kitâb-ı Mukaddes'e* dayalı efsanelere ve azizlerin kehanetlerine ek olarak, Güney Arabistan destanları gibi gayri dinî unsurlar, Bedevî hikâyeleri ve ilk Emevî döneminin ne öğretilen ne de vahyedilen fakat hoşnutluk uyandıran güncel eğlence edebiyatını kapsayan külliyyat gibi eskatolojik kurgular dinlemeye istekli kişiler vardı. Nasıl ki Mekkeliler [Hz.] Peygamber hayattayken Nadr b. Hâris'in anlattığı,⁸ Rüstem ve İsfendiyâr'ın hikâyelerini dinledilerse [Hz.] Ömer'in halifeliği döneminde, onların (Mekkeliler'in) oğulları da kıssacı (*kâs*) Ubeyd b. Ümeyr'in hikâyeleriyle eğlendi.⁹ Muâviye'nin sarayında Güney Arabistanlı kıssacı Dağfel (ö. hicrî 65) ve Abîd b. Şeriyye ile karşılaşılıyor. Bir süre sonra, *Kıssâs-ı Enbiyâ*'sından pek çok pasajın da delâlet ettiği üzere, eserlerini sanatsal bir üslûpla ele alan ve [Hz.] Peygamber'in hayatını duygusal bir tarzda işleyen Fars kökenli bir Yemenli olan Vehb b. Münebbih (ö. hicrî 34-110) görülür. Sözlü geleneğin tasdik ettiğini tedvîn etmenin önemini vurgulayan Medine ekolü, gerçek ve kurgunun eğlendirici bir hikâyenin içinde, birlikte işlendiği bu eğlence edebiyatını esasen güvenilmez sayıp reddetti.¹⁰ Bununla beraber Medineliler, İslâm öncesi peygamberlerin tarihi gibi, birçok alanda alternatif hiçbir güvenilir kaynağın bulunmadığı gerçeğinden hareketle, bu kaynakları da bir kenara koyamadı. Böylece hadisçiler hikâyelerin açıkça teşvik/tergîb (exhortation) amacına hizmet ettiği durumlarda İslâmî tavra temel olan hadisler için belirledikleri katı standartları yumuşatmaya mecbur kaldılar. Yezîd b. Ebû Habîb açıkça hıristiyanlara ait uydurma *Resullerin İşleri*'nin İslâmî bir kopyası olan bir kitaptan bizzat kendisi bir kez alıntı yaptı.¹¹

Hadisçilik Arabistan'a sınır olan topraklara nisbeten hızlı nüfuz ederken, hadisçiliğin Doğu'nun uzak topraklarında ve Batı'da kurulması uzunca bir vakit aldı. Ancak hadis çalışması İslâm'ın merkez noktalarında sağlam bir yer edindikten sonra Doğu'nun ilk büyük hadisçisi, Türk ve Hârizmlî bir annenin oğlu Abdullah b. Mübârek (hicrî 118-181) hadisi Merv'de benzer bir konuma getirebildi. **[104]** Mütevazî şartlardan gelmesi sonucu (babası Hemedan'da Arap bir tüccarın kölesiydi) bir tüccar olarak yeteneği vasıtasıyla etkileyici bir servete ulaştı ve bunu hayli dikkat çekici tarzda kuvvetli bir riyazetle birleştirdi. Zamanının en büyük âlimlerinin gözetiminde hadis tahsili yapmak gayesiyle hicrî 141 yılından itibaren onu Irak, Hicaz, Yemen, Mısır ve Suriye'ye götürün seyahat imkânlarından istifade etti. O Medine'de Mâlik b. Enes, Mekke'de İbn

Cüreyc ve Süfyân es-Sevrî, Mısır'da Ma'mer ve Yunus b. Yezîd (*ez-Zührî*'nin talebeleri), Evzâî (Suriyeli büyük hukuk âlimi), Leys b. Sa'd, Kûfe'de A'meş ve Basra'da Şu'be'den 'semâ' yoluyla hadis aldı. Üstelik kendisini bu tür çalışmalara adayanları cömertçe destekledi. "Peygamberlik hakkı müstesna, -dinbilgisini yaymaktan daha yüce hiçbir şey yoktur"¹² dedi. Bu yetmişmiş, istidatlı kişi sayesinde hadis faaliyeti Horasan'da yaygın hale geldi. Beldenin başkenti Nişâbur'da, hicrî 201 yılında Bâbek et Dînever'e¹³ karşı bir muharebede ölen talebelerinden biri, İbrâhim b. Nasr es-Sûriyânî bu ilim dalının taslağını ortaya koydu. Toprak öyle bir hazırlandı ki üçüncü asır süresince bir dizi büyük âlim Doğu'da hadis çalışmasını kurabildi.

Batı bunun gerçekleştiği son yerdi. Tabii ki daha önceden de, hadis nakleden, hicrî 125 tarihinde İspanya'ya göç etmiş ve daha sonra Abdurrahman I ed-Dâhil tarafından diplomatik bir görevle (misyonla) Suriye'ye gönderilmiş, Muâviye b. Sâlih el-Hımsî (ö. hicrî 158) gibi kişiler vardı.¹⁴ Aslında hadis faaliyeti ilk defa, etkisi üçüncü yüzyılda bile hâlâ hissedilmeye devam eden ve çok yönlü bir insan olan Abdülmelik b. Habîb (hilâfet hicrî 170-238) tarafından tanıtıldı.¹⁵ Onun gibi daha birçok Endülüslü otorite Mekke'de hac farızasını edâ ettikten sonra, yıllarca Doğu'da kaldı. Bu alandaki Endülüs ilim geleneği Medine ekolünün ortaya koyduğu birçok örneğin sonuncusuydu.

Hadisçilik ruhu yayıldıkça, aynı zihin yapısına sahip insanlarla fikir alışverişi yaparak [Hz.] Peygamber hakkındaki bilgileri toplamak ve *sünnet* bilgilerini arttırmak için İslâm Devleti'nin bir ucundan öbür ucuna rihleler gerçekleştiren insanların halkası da genişledi. Benzer karaktere sahip insanlar tarafından gerçekleştirilen bu rihle hareketi İslâm'ın geniş dünyasında yeknesak bir kültür gelişmesi yolunda önemli oranda katkı sağladı. Bu şahıslar tek bir akım oluşturmadılar. Biz onları bütün siyasi cephelerde görürüz. Onların birçoğu -mümtaz şahsiyet Zührî ya da Medine dindarlığı ruhunda yetiştirilmiş olan Ömer b. Abdülazîz'in halife olmasında katkısı olan, saray âlimi Recâ b. Hayve (ö. hicrî 112) gibi kişiler¹⁶ yönetimi destekledi. **[105]** Urve b. Zübeyr'in de aralarında bulunduğu diğerleri ise sarayla doğrudan bir ilişki kurmaya çok az değer atfettiler. Kadılık yapmış olan hadisçilerin sayısı da hayli fazladır. Bununla beraber büyük bir çoğunluk bir yönetici adına hizmet etmenin câzibesine kapılmayı reddederek, haksız bir imtiyaz kazanmaya götürebilecek herhangi

⁸ İbn Hişâm, s. 191, 235.

⁹ İbn Sa'd, V, 341.

¹⁰ İbn Hanbel'in "المغازي والملاحم والتفسير" üç tür kitabın aslı yoktur; meğâzî, melâhim ve tefsîr" şeklindeki görüşü (Süyûtî, *el-İtkân*, s. 888) [Hz.] Peygamber'in efsanevi biyografilerini, gaybî haberleri ve Kur'an'ın popüler/günübirlik tefsirine göndermede bulunur.

¹¹ İbn Hişâm, s. 972.

¹² Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 160.

¹³ Yâkût, *Geographisches Wörterbuch*, III, 187; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 3.

¹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 209.

¹⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 107; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 148; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 59; Ferhûn, *Dibâc* (Kahire, hicrî 1351), s. 154; Yâkût, *Geographisches Wörterbuch*, I, 349.

¹⁶ Welhausen, *Das Arabische Reich*, s. 165 [İngilizce çev. M. G. Weir, *The Arab Kingdom and Its Fall*, Beyrut 1963, s. 264-65].

bir memuriyeti üstlenmeyi reddetti.¹⁷ Esnaf, tüccar ya da imalatçı olmalarının bu hadisçilere verdiği kişisel bağımsızlık, iktidar sahiplerini hadis ilmini kendi emelleri uğrunda yanlış kullanmaktan alıkoydu. İtikat konusunda dahi düşünce ekolleri arasında birçok açıdan farklılıklar vardı: Ali b. el-Medîni'nin sahih hadislerin temel direkleri olarak bahsettiği kişiler¹⁸ arasında Mâlik ve Sevrî gibi Sünniler çoğunlukta idi; bununla beraber Katâde (hicrî 61-117), İbn İshak (ö. hicrî 150) ve İbn Ebû Arûbe (ö. hicrî 156), Mürcie'den İbn Ebû Zâide (ö. hicrî 183), Şîa sempatzanı Ebû İshâk es-Sebûî ve A'meş gibi Kûfeliler'le ve son olarak teçsîm yanlısı bir yaklaşıma yakın düşünen Hammâd b. Seleme¹⁹ ile de karşılaşırız. İbn Abbas ekolünden Kur'ân müfessirleri arasında, Hâriciler (belli gerekçelerle) üçe ayrıldılar:²⁰ Mücâhid (ö. hicrî 104), Câbir b. Zeyd (ö. hicrî 103), İbâdî²¹ ve Batı'da Sufriyye'nin görüşlerini (rey) yayan İkrime (ö. hicrî 105).²² Bu kişiler toplumsal birliğe şekil vermede küçük bir rol üstlendiler. Arap aristokrasisinin üyeleri olan bu kişilere ek olarak, Arap olmayan topluluklardan olan diğer kişiler [*mevâlî*] hadis çalışmasında gittikçe artarak yerlerini aldılar. Onları birleştiren [Hz.] Peygamber'in örnek şahsiyetine inançları ve onun topluma normatif bir hayat tarzı sunduğuna olan kanaatleriydi. Onlar vasıtasıyla *sünnet*, devletin her bölgesini birleştiren bütünleştirici bir bağ haline geldi. Tabii ki bu her yerde ve istisnasız olarak takip edilmedi. Buna rağmen en azından genel kabul gören bir ideale dönüştü.

Bizzat hadisçilerin, *sünnetin* hiçbir kapalı düzenler ve nazarî öneriler sistemi sunmadığı, buna karşılık idealin ya da kuralın çoğu kere eksik ve tutarsız hadislerden titizlikle tahmin edilmek zorunda olduğu gerçeği hususunda şüpheleri yoktu. Bu görev birçok rivayetin dikkatli bir tetkikini ve onların güvenilirliğine etki edebilecek bütün şartların ihtiyatlı bir şekilde zihni süzgeçten geçirilmesini gerektirdi. Abbâsî döneminin başlangıcında hadisleri tenkitçi bir şekilde değerlendirme konusundaki ilk denemeler bu hakikatten ortaya çıkmıştır. Şifahî geleneğin tabiatı sebebiyle bu tenkit çalışmasının bireysel otoritelerin güvenilirliklerinin tetkikiyle başlaması zorunlu idi. Bu sebeple onların yaşam tarzları meselesi bu araştırmalarda hiç de küçük rol oynamadı. [106] Bir münekkit, kendi kişisel tavrıyla *sünneti* ihlâl eden bir kişiyi, güvenilir bir şahit olarak nasıl kabul edebilir? Genel kabul gören ölçülere sahip olmadıkları için, kişisel önyargılardan doğan olgunlaşmamış bir hükmün tehlikesinden de her zaman için kurtulamadılar. Öyle ki otoritelerin tenkitçi analizlerinin

kurucusu olarak kabul edilmiş olan Şu'be (hicrî 83-160),²³ namaz kılış tarzlarından hoşlanmaması sebebiyle râvilerin güvenilirliğini tartıştı.²⁴ Benzer ifadeler aynı dönemin diğer bir tenkitçisi Vühayb'den de (hicrî 108-165) rivayet edilmiştir.²⁵

Râvilerin sayısı, artık tek bir kişi için doğrudan kişisel bilgiye dayanan bir hüküm oluşturmak imkânsız olacak kadar arttıkça, gerçeklere dayanan tenkitçi bir değerlendirme ihtiyacı daha da belirginleşti. Bu sebeple âlimler, her bir râviyle ilgili olarak adı, soyu, çalışma metodu, biyografisi, hadislerinin alanı ve itibarı konusunda bilgi toplamaya başladılar. Bunun dışında, ikinci yüzyılın sonlarına doğru Vâkîdî'nin (hicrî 130-207) kurucusu olduğu, hadisçiler konusunda bir biyografik literatür gelişti. Bu literatür İbn Sa'd ve hem öğrencisi hem de kâtibi olan Halife b. Hayyât'ın klasik çalışmalarında doruk noktasına ulaştı. Vâkîdî'nin yanında çağdaşı olan Heysem b. Adî'nin hadis ilminin kronolojik tarihine büyük katkıları oldu.²⁶

Temel prensiplerde uzlaşılmasına rağmen, ekol ve hizip birliğinin olmaması, hadisçiliğin yaygınlaşmasına katkı sağlasa bile, güçlü organizasyonların eksikliği, hadisçiliğin İslâmî bölgelere yayılmasını sınırlandırdı. Hadisçilik bu bölgelerin ötesine gidecek misyonerce bir etkiye sahip güçten yoksundu. Tabii ki birçok hadisçi itikadî savaşlarda bireysel olarak yer aldı ve sınır bölgelerine yerleşti.²⁷ Buna rağmen onlar vazifelerini, Ebû İshak el-Fezârî²⁸ örneğinde görüldüğü gibi, misyonerlik olarak değil yeni mühtediler vasıtasıyla İslâm'a girmenin de yollarını bulmanın habercisi olan, sünnete aykırı *bid'at*larla mücadelede olarak gördüler. Diğer gruplar İslâm'ı dünyada çok daha uzaklara taşıdılar; bununla beraber yeni bir bölgenin İslâmlaştırılmasının hemen ardından hadisçilik, inancın hiçbir kaybının olmaması noktasında o bölgeyle ilgilendi. Hücumda değilse de savunmada kendisini güçlü gösterdi. En büyük başarılarını, yabancı bir kültür İslâm dünyasına zorla girdiğinde ve [Hz.] Peygamber'in dinini bastırma tehdidinde bulunduğu sağlamıştır. Üçüncü

²³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 345.

²⁴ bk. Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 134; II, s. 7, 312.

²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 43.

²⁶ Medine ekolüne mensup Vâkîdî'nin aksine, Heysem b. Adî bir râvi değil, tarihî konuları ele almayı tercih eden ve ayrıca aşk hikâyeleri derleyen bir yazardı (*Fihrist*, s. 306). Büyük Tay kabilesine kaçma teşebbüsü ve çağdaşları tarafından küçük görülmesi sebebiyle Arap aristokrasinin maskesini düşürmek amacıyla kitaplarında (*el-Mesâlib*, *Ahbâru Ziyâd b. Ebîh*, *Esmâu Begâyâ Kureys* vb.) Kuzey Arabistan vekâyi'nâmelerine ait bilgileri kullandı, Arap aristokrasisi için (Abülkâdir, *Hizânetü'l-edeb*, II, 511). Câhiz gibi bir âlim onun tarzının yapmacıklığına işaret etti (*Buhalâ*, s. 243, ed. van Vloten). Eğer müslüman otoriteler onu olumsuz açıdan eleştirmede ittifak ediyorlarsa, onun *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* adlı eserindeki kronolojik ifadeleri göz önüne alırlar demektir.

²⁷ İbn Sa'd, VII/2, s. 185 vd.

²⁸ bk. *Orientalistische Literaturzeitung Leipzig (OLZ)*, 38 (1935), s. 627 vd.

¹⁷ Mez, *Die Renaissance of Islam*, s. 209 vd. [İngilizce çev. S. K. Bakhs - D. S. Margoliout, *The Renaissance of Islam*, Patna 1937, s. 218d].

¹⁸ Zehebi, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 328 ve daha başka yerlerde.

¹⁹ bk. *Festschrift P. Kahle*, s. 98 vd.

²⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 109, 120.

²¹ İbn Sa'd, VII/1, s. 130.

²² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 267.

yüzyılda Ahmed b. Hanbel'in gözetiminde -*sünnetin*- yeniden eski haline kavuşturulması, yedinci yüzyılda İbn Teymiyye hareketi ve günümüzdeki Vehhâbi hareketi bize bu olgunun önemli örneklerini sunar.

Ahmed b. Hanbel önderliğinde *sünnetin* yeniden eski haline kavuşturulması/ihyâsı, ikinci olarak Mu'tezile hareketinde görüleceği gibi, [107] yabancı etkilerin nüfuzuna karşı da bir savunmaydı ki bu etkiler Arap devletinin çöküşünden sonra İslâm'a karşı gittikçe büyüyen bir tehdit halini alıyordu. Mu'tezilî hareket, İslâm ve İran ikilisi arasında süren mânevî mücadelenin ürünlerinden biriydi; aslında bu hareket, İslâm'ı yaymak isteyen ve onu saf ve doğru bir şekilde temsil etmeyi temenni eden bir hareketin, farkında olmadan, hücum metodunu kullanan rakibi tarafından yönlendirildiği ve farkında olmadan rakibinin etkisi altına girdiği gerçeğinin klasik bir örneğini sunar. Monoteist bir dinin düalizme karşı mücadelesinde, tanrının birliği ve adâleti muhalefetin odak noktası olmak zorundaydı. Bununla beraber Mu'tezile düşmanı kendi metotlarıyla bozguna uğratma arzusuyla Kur'an'ın başlıca öğretileri için bu yaklaşımın aynı yıpratıcı kriterlerini kullandı. Akli dinî bilginin kaynağı olarak gören rasyonalizm Kur'an'daki belli başlı iman ifadelerine tamamen yeni bir anlam yükledi. Mu'tezile'nin irade hürriyeti anlayışını, insanın mutluluğu uğruna kendisine sınırlar yükleyen bir yaratıcının kopyası olarak görmelerini ya da onların sıfâtullahın ve kelâmullahın tabiatı hususundaki anlaşılması güç teorilerini göz önüne alsak ya da tabiat felsefelerini tetkik etsek veya (Şii *imam* doktrininin bir prototipi olan) devlet teorilerini kabul etsek de şu bir gerçektir ki, onların destekledikleri İslâm, Arap Peygamber'in diniyle çok az ortak noktaya sahipti. Yine de Mu'tezililer asıl görevlerini düalizme karşı mücadele ve İslâm adına propaganda olarak algıladığı ve geleneği bozmadan sürdürdüğü müddetçe bunların hepsi göz ardı edilebildi. Bununla beraber bu görünüm, ikinci yüzyılın son on yılında düalist tehlikenin üstesinden gelinmesiyle beraber değişti. Artık Mu'tezililer iç siyaset alanına girdi ve hicrî 212 yılında doktrinlerinin, devletin resmî dini olarak çeyrek yüzyıl boyunca süren kabulünü elde etti. Rasyonalizmin politik güç aracılığıyla hâkim bir konum elde etmesine ve itikatlarının, özellikle halku'l-Kur'an inancının, kabulünü sağlamaya yardımcı olma teşebbüsü *sünnete* bağlı olan herkesin tepkisini topladı. Mu'tezile tehlikesinin iç ve dış baskıları altında Sünnî müslümanlar sünnet sancağının altında toplandılar. Bu çalkantılı dönem boyunca -*sünnete* bağlılıkları sebebiyle- zulüm görenlerin konumu sağlamlaştı ve güçlendi. Hücumla karşı konularını güvence altına almak için mevkilerinin temellerini dikkatle gözden geçirmeye mecbur oldular. Bu önemli resmî ve somut sonuçlara önderlik etti. İkinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan otoritelerin klasik tenkit çalışması, [108] öğretileriyle dikkate değer bir etki bırakan üç

kişinin adıyla bağlantılıydı: Yahyâ b. Maîn (hicrî 158-233),²⁹ Ali b. el-Medîni (hicrî 161-234) ve Ahmed b. Hanbel (hicrî 164-241). Bunların üçü de *sünnete* ittibâ edilen bir hayat tarzının örnekleriydi, ancak özellikle Ahmed b. Hanbel hapse atılmasına ve kötü muamele ile karşı karşıya gelmesine rağmen sünnete sadakatle sarılmaya devam etti. İbnü'l-Medîni'nin soruşturmadan kurtulmak için baş kadı Ahmed b. Ebû Dûâd'la uzlaşma konusunda çok istekli görünmesi gerçeği -ki hakikat de böyledir- ölümünden sonra itibarını gölgeledi. Tenkitçi bir âlim olarak Yahya b. Maîn en büyük itibarı elde etti.

Bu tenkit çalışmasının dayandığı prensipler temel olarak biçimseldi. Belirli bir isnadın kronolojik uygulanabilirliğini incelediler ve o isnadda yer alan bütün râvilerin biyografik ayrıntılarını araştırdılar; her birinin hadis alma yolunu, onu nasıl naklettiğini, iyi bir hâfızaya sahip olup olmadığını ya da yaşlılık sebebiyle unutma ihtimalinin bulunup bulunmadığını tesbit ettiler. Doğru okumayı sağlamak ve münferit şahitlerin güvenilirliğiyle ilgili daha kesin kriterler elde etmek için farklı râvi zincirlerini karşılaştırdılar. Şahitlerin temel kabul edilebilirliğine gelince, (yalnızca [Hz.] Peygamber'in ashâbı *kesin olarak* güvenilir kabul ediliyordu), İslâm hukukunun bir mahkemeden önce şahitte aranmasını şart koştuğu, böylelikle kişisel ön yargı sebebiyle bir şahidin karalanması için ortaya konacak herhangi bir gerekçeyi ortadan kaldıran bu şartlarla kendilerini sınırlandırdılar. Fırak-i dâleden olmak bile kendi içinde, kişi fiilen propagandasını yapıp yaymadıkça, bir otoriteyi reddetmek için yeterli bir sebep olarak görülmedi. Alkol kullanmak gibi *sünneti* ihlâl eden bir davranış bile *râviyi* güvenilirmez kılamadı.³⁰ Râvi tenkidine dayalı çalışmalar ile, her şahidin güvenilirliğini objektif şekilde ölçen bir bilim olan tenkit değerli bir hizmet sunan bir bilim seviyesine yükseldi. Yine de son söz ferdî hükme tahsis edildi ve ittifak, tenkitler arasında her zaman üstün gelmedi. Eğer son hükümleri böyle 'dahil' faktörlerle belirlenseydi, onlar asla açıkça gayri sahih olan bir hadisi sahih olarak kabul etmeye izin vermezlerdi. Mu'tezile karşıtı bir bakış açısını yansıtan hiçbir hadisin klasik mecmuaların içine alınmadığı gerçeği, hadisçilerin güvenilirliği için mükemmel bir kanıttır. Güçlü rakiplerini susturmak uğruna yapılan, [Hz.] Peygamber'in sözlerinden biri vasıtasıyla [109] Kur'an'ın tabiatı konusundaki tartışmanın [Hz.] Muhammed ve ashâbı tarafından bilinmediğini anlamak daha da önemlidir.

Hicrî III./milâdî X. yüzyıl tenkitlerinin küllîliği şüphe götürmez olmakla beraber,³¹ bu kişiler, dahilî ve haricî gerekçelere rağmen, hadisi bütün uydurma öğelerden arındıracak bir durumda değillerdi. Şeklî tenkitlerinin yardımıyla, ikinci yüzyılın ilk yarısına kadarki bireysel, [âhâd] hadislerin metinlerini takip

²⁹ Maîn kelimesinin yazılışı konusunda bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, Bulak, hicrî 1299, III, 172.

³⁰ Meselâ bk., Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 233. Diğer bir örnek OLZ, 37 (1934), s. 726, not 3.

³¹ Bu ayrıca Vâkidî ve İbn Sa'd'ı kapsar. Bu iki kişinin samimiyeti tartışmaya açık olduğu için, değerlendirmelerimde Muhammed b. İshak'ı kaynak alıyorum.

edebildiler. Bununla beraber onlar kendilerini bir önceki döneme taşıyacak kesin bilgi kaynağından yoksundular. Bu sebeple meselâ ikinci yüzyılda yaşamış birçok râvinin doğum tarihi bilinmiyordu; çoğu zaman bu râvilerin ilk dönem otoriteleriyle bağlantı kurup kurmadıklarını ve doğrudan onlardan ‘duyup-duymadıklarını’ tesbit etmek imkânsızdı. Güvenilir haberlerin yokluğu sebebiyle râvilerin tarihlerini çok öncelere atfetme hatasına düşmek ve böylelikle onları yanlış bir şekilde [Hz.] Peygamber’in ashâbıyla irtibatlandırmak çok kolaydı. Onların bazılarının normal sınırların ötesinde bir yaşa kadar yaşadığı inancı sadece kitleler arasında yaygın değildi. Buna karşılık çağdaşlarının hiçbirinin yüzyıl sonrasında hayatta kalmayacağı anlamında [Hz.] Muhammed’in yaygın olarak bilinen bir hadisi vardı.³² Müslim gibi önemli âlimler bu hadisi lafzî anlamıyla aldılar ve hâlâ oldukça serbest bir iddia olan, [Hz.] Muhammed’in hicrî 11 yılında vefat ettiği göz önünde tutularak, son ‘Sahâbi’nin³³ hicrî 100 senesinde vefat ettiği sonucuna vardılar. İkinci yüzyılın başlangıcında yaygınlaşan hadis, üçüncü yüzyıl münekkitlerinin ön şartları olmak üzere ileri sürdükleri sahih *isnad* kullanımının zâhirî niteliklerinden yoksundu. Onlar yeteri kadar sıklıkla, bu ilk râvilerin, otoritelerinin [asil] ifadeleri konusunda ihmalkâr olduklarını kabul etmek zorunda bırakılmışlardı. Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Katâde, A‘meş ve Zührî gibi önde gelen âlimler bile *isnad*lardaki karışık ifadeleri (*tedlis*) eleştirmekten geri durmadılar, münekkitler (mevcut şartlar nedeniyle) daha başlangıçtan, kesin bir yargı belirtmek istemediklerinde, bu derece dikkat çekici bir yumuşatmanın yetersizliğine hükmetmek zorunda kaldılar. Diğer durumlarda, Zührî zamanında rağbet görme-ye devam etmiş olan ortak *isnad* (kolektif *isnad*) tarzı tenkit faaliyetlerine bir anlamda engel teşkil etmiştir. Yaşı oldukça ileri olan Süddî (ö. hicrî 127) Kur’ân tefsirinde ifadelerini her zaman aşağıdaki delillerle arzetmiş; *عن أبي مالك* , *وأبي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله* *isnad*ların tenkidî analizlerinin dahil edilmediğine dair herhangi bir ihtimal hesaba katılmamıştı ve aslında münekkitler Süddî hakkındaki kanaatlerinde büyük oranda ihtilâfa düştüler.³⁴

[110] Daha büyük bir sıkıntı arzedecek başka bir problem vardı. İlk hadisçiler [Hz.] Muhammed’in vefatından sonra yarım yüzyıl boyunca hadisleri toplamak için çabalarken onun cephesinde savaşmış ve onun için çalışmış olan ileri yaştaki ‘sahâbiler’ çoktan vefat etmişti. Tedvîn faaliyetinde bulunan bu kişiler [Hz.] Peygamber’i çocukluklarında hatırlayan daha genç ‘sahâbilerle

³² Ana metin, Müslim’in ‘Fezâilü’s-sahâbe’ bölümündedir (Kastallâni’nin eserinin kenarında, *İrşâdü’s-sârî*, Bulak, hicrî 1306, IX, 423-425); Wensinck diğer pasajlara değinir, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden 1936, I, 207.

³³ Yani hicrî 100 senesinde, 97 yaşında iken vefat ettiği iddia edilen Ebû’t-Tufeyl (İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 82).

³⁴ bk. Zehebi, *Mizânü’l-İtidâl*, I, 309; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 313; Suyûtî, *İtkân*, s. 913.

yetinmek zorundaydı. Ebû Bekir, Ömer ve [Hz.] Peygamber’in diğer yakın arkadaşlarının hadis hakkında nâdiren beyanda bulunmaları, bir yandan, hadisçilerin sadakati hususunda ek bir delildir, diğer yandan ise sahih hadislerin esasen [Hz.] Peygamber’in genç ashâbının şahitliğine dayandığı gerçeği, onların güvenilirliğini tesbit etme noktasında önemlidir. İç bölgelerdeki Sünnî âlimler tenkit hakkını bilinçli olarak ertelediler. İlk yüzyılda inananların ortaya çıkardığı ve iç ihtilâflara sebep olan bütün meselelerin yeni bir tetkikinin İslâm cemaatinin birliğine karşı en vahim tehlikeleri arzedeceğini kabul ettiler. Bu sebepten ötürü bu çekişmeli dönemde yaşamış kişilerin hiçbir tenkidini kabul edemediler. Şiiler ilk üç halife ve diğer ashâbı kötülerken, Sünnî âlimler kendilerini [Hz.] Peygamber’in “Ashâbıma kötü söz söylemeyin”³⁵ sözüyle sınırlandırdılar ve böylelikle tenkitlerden külliyen kaçındılar.

Râvilerin, kendilerine kadar uzanan kaynaklara uygulamak için başvurdukları titiz tenkit standartları, güvenilir olarak kabul edilen hadislerin sayısını gerçekten dikkate değer bir şekilde azalttı. Buhârî’nin 600.000 hadis incelediği gibi ifadeler mübalâğa olabiliyorsa da, zaten onların sadece 7.000 tanesi kesindir ve eğer tekrarlar bir yana bırakılırsa ancak 3000 tanesi tenkidî analiz en yüksek taleplerine karşılık verir. Güvenilir kabul edilen malzemenin dikkate değer ölçüdeki bu azalışının, hadisçiliğin ilkelerinin, fikrî mücadeleler sahasında daha büyük bir açıklıkla eş zamanlı olarak ortaya çıktığı gerçeği göz önünde tutulduğunda, çok daha önemli olması gerekir. İlk defa [Hz.] Peygamber’in örnekligi inancını ciddi bir şekilde ve şüphe taşımadan ele aldıkları için inananlar, hayatlarını en küçük detayına kadar sünnete uygun hâle getirmeyi arzu etmişlerdi ve sünnet de ancak hadisin titiz bir tetkikiyle kurulabilirdi. İkinci yüzyıl geleneği Mâlik’in *Muvatta*’nda görüldüğü üzere hadisleri en dikkatsiz şekilde kullandı, ki hadisler de klasik tenkitlerin katılığının biçimsel açıdan noksan olarak reddettiği hadislerdi. Hadise ek olarak, Mâlik ve çağdaşları hem ayetlerden, [Hz.] Peygamber’in ashâbının ve tâbiinin hükümlerinden hem de Medine’nin geleneksel hukukundan gayet özgür bir şekilde çıkarımlar yaptılar, gerekirse kendi görüşlerine dayandılar. Yine de üçüncü yüzyılın Sünniliği’ne [111] göre sadece hadis kesindi. Buhârî tasnifinin en azından bab başlıklarında tatbikatı aşan kaynaklar verdi. Müslim hüküm verme konusunda sadece hadisleri kabul etti. Bununla beraber, aralarında birçok tarihî ve tefsirî kaynakların bulunduğu ve onlar tarafından kabul gören hadisler, inananlar nezdinde normatif olan sünnete göre bir hayat tarzını detaylı bir şekilde düzenleyecek kadar yeterli değildi. (Birinci derecede ve tam anlamıyla sahih kabul edilen hadislere ek olarak) Cemiyetin pratik ihtiyaçlarının göz önüne alınması, en azından ikinci ve üçüncü derecede kabul edilen kişilerin tasdiklerini zorunlu olarak gerektirdi. Tirmizî yetkin bir fakih tarafından bir hüküm için delile

³⁵ Buhârî, “Menâkıbü’l-ashâb”, 5; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 221 vb.

mesned teşkil ettirilen her hadisi, güvenilirlik derecesiyle ilgili kanaatini de ekleyerek, mecmuasına dâhil etti. Ayrıca Ebû Dâvûd'un hadis mecmuasında âhâd hadis hakkında tenkitçi ifadeler oldukça fazladır. Son olarak meşhur musanniflerin yaşı en küçük olanı, otoriteleri tenkidinde kendine has bir usul takip eden Nesâî (yaklaşık olarak, 215-303) râvilerin birbirleri arasındaki görüş farklılıklarına dikkat etti. Ferdî hukukî meseleler hususundaki çeşitli karşıt görüşleri aktardı ve çoğu konuda kararı okuyucuya bıraktı. [Hz.] Peygamber'in ashâbından birinin ya da başka bir otoritenin verdiği bir hükme dair bir hadisin ittifak halinde olmadığı olaylardan dikkatli bir şekilde bahsetti.³⁶

İslâmî tenkit hadisteki bütün sahte unsurları elemeye iç veya dış dayanaklara ulaşamamış olsaydı bile yine de bu konudaki güveni tamamıyla reddetmek hatalı bir genelleme olurdu. *Sünnet (İslâmî gelenek) sahih bir kaynaklar külliyyâtını içerir*. Onun, bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi ilk iki yüzyılın ürünü olduğu ve sadece sonraki nesillerin [Hz.] Peygamber'i ve sahâbileri nasıl algıladığını gösterdiği şeklindeki görüşü [Hz.] Muhammed ve takipçilerinin kişiliğinin muazzam etkisini küçümser. Tarihe geçmiş olan [Hz.] Muhammed'in hadisteki bütün eserlerini reddetme teşebbüsü, tanrı tecrübesini (*gotteserlebnis*) hatta Kur'an'dakini bile kabul etmemiş ve bunun yerine binlerce prototip, etki, uyarıcı ve bağlantı aramış olanlara benzeyen maddeci/materyalist tarih anlayışından kaynaklanmıştır. Her iki olayda da netice, iç tutarlılığı olmayan farklı kaynaklara ait sayısız küçük taştan oluşan bir mozaik görünümü vermekteydi. Böyle bir bakış açısından kaynaklanan ve "bir süreç olarak, aksi ispat edilinceye kadar her meşru hadisin³⁷ hatalı olarak sayılması gerekir"³⁸ şeklinde bir iddiaya götüren araştırma, taraflı fikirlere kapılarını sonuna kadar açan sınırsız bir şüpheciliği geliştirdi. Sahihliğin genel kabul gören bir ölçütünü bulmak imkânsızdı; araştırmacılar arasında, [Hz.] Peygamber'in söylemesi imkânsız görülen hadisler konusunda bile hiçbir mutabakat gerçekleşmedi. [112] *Garânik* olayı gibi [Hz.] Muhammed'in kişiliği konusunda geleneksel görüşe tamamıyla aykırı olan bir özellik, bazıları tarafından kesinlikle sahih denilerek kabul edilirken, diğer âlimler bu özelliği katiyetle kurgu alanına atmıştı.³⁹ [Hz.] Muhammed, Uzza adlı puta bir kuzu kurban etti⁴⁰ ya da buna benzer, oğulları Abdümenâf, Abdüluzza ve Kâsım isimlerini

³⁶ Bu olaylardan, daha çok 'Kitâbü's-Siyâm'da ikinci olarak da 'Kıyâmü'l-leyl', 'Kitâbü't-Tahrîm' ve 'Kitâbü'l-Kasâme'de bahsedilmektedir; ek olarak 'Hibe', 'Nihal', 'Rakabe', 'Umre', 'Muzâraa' ve 'Kat'ü's-sârik' yanında birkaç hadis metninde daha bahsedilmektedir.

³⁷ Hukukî, tarihi ve tefsiri geleneklerin sınırlarının birbirine karıştığına dair hiçbir kanıt yoktur.

³⁸ Schwally, Nöldeke'nin *Geschichte des Qorans* adlı eserinin yeni baskısı, II, 146.

³⁹ Nöldeke-Schally, *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1919, I, 101; Tor Andrae, *Mohammed, Sein Leben und Sein Glaube*, Göttingen, 1932, 15 -İngilizce'ye çev. *Mohammed: The Man and His Faith*, New York 1955, s. 19-20.

⁴⁰ İbnü'l-Kelbi, *Le livre des idoles*, Kahire 1924, s. 19.

taşıyordu⁴¹ gibi mâlumat, Nahle'ye uzun bir yolculuk yapan Abdullah b. Cahş hakkındaki bilgiler⁴² olsa olsa hadisin tek taraflı olmadığını ispatlar. [Hz.] Muhammed'in iç sıkıntılarına dair meselelerin hikâyeleri⁴³ gibi müslüman musannifler için üzüntü kaynağı olan klasik mecmualardaki bilgilerle bile karşılaştıkça, bu bilgiler konusunda en şüpheli olan kişi dahi onların sahihliği hususunda bir itirazda bulunamaz. Hadisin sahih bir veriyi koruduğunu kabul etmek gerekirse, hadisçi, Peygamber tasavvurundaki yalnızca birkaç uygunsuz özelliği, güvenilir olarak kabul etmek ve diğer bütün özelliklerin tahrif edilmiş olduklarını söyleyerek reddetmek, delilin, aksinin asla ortaya konamayacağı durumlarda bile bâriz bir şekilde keyfidir. Özgül formalarının çokluğuna rağmen İslâmî hayat biçiminin muazzam yeknesaklığı, sünnete her zaman değişmez bir ideal olarak bakan hadisçiliğin, daha sonraki nesillerin çatışan görüşler yığınından neşet etmediği, aksine köklerinin, Medine'deki ilk İslâm topluluğunun toprağına uzandığı gerçeğinin en güzel kanıtıdır. Elbette zamanla hadis değişikliklere, genişletmelere ve ziyadelere mâruz kaldı. Bununla beraber tasnif dönemi öncesi (precanonical) yazılar bir çok durumda bize, sahih bir özün geniş hadis külliyyatının merkezinde yer alıp almadığını tesbit etme yolunu sağladı. Buna şu şekilde birkaç örnek sıralanabilir:

1. Yahyâ b. Âdem (yaklaşık olarak hicrî 140-203) [Hz.] Peygamber'in bir sahâbîsine ulaşmayan sadece, hicrî 100 yıllarında Basra'da doğan Ebû Miclez'e ulaşan (*mürsel*)⁴⁴ bir rivayet kaydetti. Klasik tenkidin hadisler için koyduğu şartların sonucu olarak bu rivayet kabul edilmedi. Miclez'in rivayetine göre [Hz.] Peygamber Ensar'dan hurma ağaçlarını aşlamak üzere olan birisiyle karşılaştı. [Hz.] Peygamber bunun önemi konusunda şüphesini belirttiği için onlar da aşlamayı bıraktılar. Fakat verim düşünce [Hz.] Peygamber onlara bu gibi konularda her zamanki âdetlerini sürdürmelerini, çünkü bu konularda yakînî bilgiye sahip olarak konuşmadığını söyledi. Bu hadis [Hz.] Peygamber'in açık yürekliliğini ve sahâbîlerinin gözü kapalı itimadını ihtiva etmesi açısından hakikaten çok çarpıcıdır. Yine de birçok râvi için Hz. Peygamber'in [bu konudaki] bilgisizliğini açıkça kabul etmek çok sıkıntı vericiydi. Bu sebeple meselâ [113] Urve b. Zübeyr (ayrıca Yahyâ b. Âdem'den de aldığı)⁴⁵ hâdiseyi anlatırken, hadisin [Hz.] Muhammed'in hatasını kabul ettiği bölümünü atlamıştır. Urve'nin Âişe'ye kadar uzanan rivayeti Müslim tarafından kabul edildi ve sika râviler zincirine dayalı sahih bir formda mecmuasına yer aldı.⁴⁶ Simâk

⁴¹ İbn Hacer'de Heytem b. Adî, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 210; Diyârbekrî, *Târîhü'l-hamis*, hicrî 1302, I, 308.

⁴² Vâkidi, s. 35 (Wellhausen).

⁴³ Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, I, 207, 211, 217.

⁴⁴ *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire, hicrî 1347, s. 116, no. 362.

⁴⁵ Aynı yer, no. 363.

⁴⁶ Müslim, 'Fezâilü's-sahâbe', 140.

b. Harb'in (ö. hicrî 123) yine Yahyâ b. Âdem'e⁴⁷ dayanarak yaptığı rivayette hâdis, [Hz] Muhammed'in, dinî konularda hata yapma ihtimalinin olmadığını bizzat kendisinin ifade ettiğini ileri süren görgü tanığından bir habere dayanarak daha da ileri gitti. Yalnızca böyle hafifletilmiş biçimler klasik hadis mecmualarına dahil edildi.⁴⁸

2. Mâlik'ten⁴⁹ [Hz.] Ebû Bekir'in saçlarını boyadığını, ancak [Hz.] Muhammed'in saçlarını boyamadığını öğreniyoruz. İbn Sa'd'da,⁵⁰ yahûdî ve hıristiyanların uygulamasına muhalif olarak saçın boyanmasını tavsiye ettiği iddia edilen Irak kaynaklarından rivayetler buluyoruz. Diğer hadisler [Hz.] Peygamber'in eşlerinde ona ait boyalı saçların bulunduğunu haber verir. Buhârî birbiriyle tenekuz halindeki bu haberlere [Hz.] Muhammed'in saçını boyamadığı, çünkü çok az gri saç olduğu, fakat bunu yapan kişilere tavsiye ettiği teorisiyle bütünlük kazandırır.⁵¹ Buhârî boyalı saç kalıntılarını güzel koku kullanmanın bir sonucu olarak açıklar.

3. Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ından⁵² aşağıdaki (birkaç klasik mecmuada bulunan)⁵³ rivayetleri elde ediyoruz: Sa'd b. Ebû Vakkâs hicrî 50 senesinde vefat ettiğinde [Hz.] Âişe onun cenazesini camiye götürünlendirdi, yani cenaze törenine katılabiliyordu. Birçok insan bu uygulamaya itiraz etti; [Hz.] Âişe yine de [Hz.] Peygamber'in Süheyl b. Beyzâ için camide cenaze namazı kıldığına işaret ederek kendisinin haklılığını ispatladı. Bazı şarkiyatçılar bu haberin doğruluğu konusunda şüphelerini dile getirdiler ve o zamanlar Hicaz'da hâkim olan uygulamayı bu yolla meşrulaştırmak isteyen Mâlik'in çağdaşlarının bir uydurması olduğu inancını savunmayı sürdürdüler.⁵⁴ Diğer yandan ne Mâlik'ten ne de kaynağından söz edilmedi. Meşhur Ebû'n-Nadr (ö. hicrî 129) bu haberleri uyduran kişi olarak düşünülebilir ve şu da anlaşılabilir ki, onların her ikisi de aynı döneme ait tahrif gibi kabul edildi. Bu ve hadisin çeşitli 'tarikler'le rivayet edildiği gerçeği hadisin ilk asra kadar ulaştığını gösterir. Ayrıca ölü için camide namaz kılınması asla ikinci yüzyılda Hicaz'da hâkim bir uygulama değildi. Bir kişinin onu camide kılıp kılmaması meselesi daha çok Mâlik'le ilgilidir. Bizzat Mâlik Âişe'ye dayanan tatbikatın ağırlığı altında sadece tereddütlü bir şekilde cevaz vermişti. Buna rağmen bizzat kendisi caminin yanında musallâya konulmasını talep etmişti.⁵⁵ [114] Meseleye herhangi bir

kayıt düşmeksizin teyitle cevap veren Şâfiî, hadisi/sünneti ihlallerinden dolayı Mâlikiler'i haklı olarak tenkit etmiştir.⁵⁶ Âişe'nin zamanındaki bu uygulamadan çıkan ihtilâf, daha sonra (bütün Hanefiler gibi cami içerisinde cenaze namazı kılınmasına karşı olan) Şeybânî'nin *Muvatta*'nın tetkikinde⁵⁷ kastettiği ve Ebû Dâvûd'un mecmuasına dahil ettiği Ebû Hüreyre tarihi ile [Hz.] Peygamber'e nisbet edilen bir ifadede dile getirilmiştir. Müslüman münekkittler, kötü bir üne sahip olan Sâlih b. Nebhân'ın tek başına müşahedesine dayanan bu ifadeyi yine de geçersiz kabul etmişlerdi.⁵⁸

4. Meşhur bir hadis olan "Bir kişi deveye, ancak Mekke, Medine ve Kudüs'ü ziyaret etmek için eyer vurmaldır" ifadesi klasik hadis mecmualarının hepsinde bulunur. Bazı kişiler Zührî'nin, hac için Kudüs'e gitmeyi [Mekke'de hac yapmakla] eşit seviyeye yükseltmek⁵⁹ ve böylelikle Mekke'deki kutsal mekânı kontrolünde tutan Abdullah b. Zübeyr'e karşı mücadelesinde Abdülmelik'e destek sağlamak için bu hadisi tahrif ettiğini savunurlar.⁶⁰ En meşhur hadisçilerden biri hakkındaki bu şüphe kronolojik olarak kesinlikle savunulamazdır. Abdullah b. Zübeyr'in halifelîği hicrî 64'ten 73'e kadar sürdü. Doğum tarihi hicrî 51 (belki de daha geç bir tarih) olan Zührî henüz bir râvi olarak bilinmiyordu. Üstelik uydurma meselesi, Zührî'nin kaynağı meşhur Saîd b. el-Müseyyeb (ö. hicrî 94) o zamanlar hâlâ hayattaydı ve kesinlikle isminin yanlış bir şekilde kullanılmasını görmezlikten gelemeydi. Ve son olarak Zührî bu hadisleri sadece Saîd b. el-Müseyyeb'den rivayet eden bir kişi değildi.

5. Bununla beraber mevzû hadisler bile genellikle düşünüldüğünden daha erken dönemlerde uydurulmuştu. Bu sebeple meselâ Berva' bint Vâsık'ın⁶¹ eş evlilikleri fiilen tahakkuk etmeden ölen bir kadının mehiriyle ilgili hadisinin, Şâfiî'nin bile bu tür durumlarda kadının mehir hakkını tamamen reddettiği dikkate alınarak, daha sonraki âlimler tarafından uydurulmuş olduğu varsayıldı. Şimdi bütün bunlardan anlıyoruz ki, biz üçüncü yüzyılın büyük hadis musanniflerini ve onların kullandığı tenkit prensiplerini bilmekteyiz ve dolayısıyla sonradan uydurma gibi bir durumun onları yanıltabilmesi kesinlikle imkânsızdır. Sık sık dile getirilen 'klasik mecmualarda yer alan bir hadisin, üçüncü yüzyılın ürünü olarak görülmesi gerektiği' düşüncesi hadisin kaynağının tarihinin, hadisin literal olarak tasdik edilmesinin tarihiyle karıştırılmasına dayanır ki bu da kabul edilemez. Elimizdeki olayda zâhirî kanıt hadisin daha önemli bir çağını gösterir. Sadece, Mu'tezilî Nazzâm [115] (ö. hicrî 220-228

⁴⁷ Aynı yer, no. 361. Simâk'ın hadislerini retorik olarak ele aldığı İbn Hanbel tarafından doğrulanır.

⁴⁸ Müslim, aynı yer, 139 vd.; İbn Mâce, "Rühûn", 15.

⁴⁹ Zürkânî, Kahire, hicrî 1280, IV, 166.

⁵⁰ İbn Sa'd, II, 139 vd.

⁵¹ Buhârî, "Edeb", 66 vd.

⁵² Zürkânî, Kahire, hicrî 1280, II, 14 vd.

⁵³ Müslim, "Cenâiz", 99-101; Tirmizî, "Cenâiz", 44; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 49; Nesâî, "Cenâiz", 70.

⁵⁴ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 259 [İngilizce çev. *Muslim Studies*, I-II, Londra 1967, I, 233-234].

⁵⁵ *Müdevvene*, Kahire, hicrî 1324, I, 161.

⁵⁶ *Kitâbü'l-Ümm*, Bulak, hicrî 12325, VII, 196.

⁵⁷ *Muvatta*'i Muhammed, Lucknow, hicrî 1346, s. 131.

⁵⁸ Zehebi'de İbn Hibbân, *Mizânü'l-Lisân*, I, 461 [Müellif burada Zehebi'nin *Mizânü'l-i'tidâl*'ini kastetmektedir. İlgili bilgi için bk. a.g.e., Beyrut 1995, III, 315 (çev.)].

⁵⁹ bk. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, II, 234 b.

⁶⁰ Goldziher, a.g.e., II, 35 -İngilizce çev. *Muslim Studies*, Londra, 1971, II, 44.

⁶¹ Tirmizî, "Nikâh", 44; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31; Nesâî, "Nikâh", 68.

yılları arası) hadisçilerle olan münakaşalarında ondan bahsetmekle kalmadı,⁶² Şâfiî de onun varlığından haberdardı.⁶³ Buhârî'nin de Müslim'in de bunu kabul etmediği gerçeğinden anlaşıldığı gibi, hakikaten Şâfiî, bu ifadenin sahihliği konusunda şüphe etmekte haklıydı.

Mu'tezile'ye karşı mücadelede hadisçilik, prensiplerini gittikçe daha açık bir şekilde detaylandırdı ve bütün kusurlarına rağmen *sünnetin* müslümanlar için normatif bir mahiyeti olduğunu ısrarla savundular. Buna rağmen, hadisçilik başarısının doruğundayken bile *sünnette* kendisi için hiçbir ruhsat olmayan hayat tarzlarının geçerliliğini asla inkâr etmedi. Odak noktası gramer olan ve şiirle yakından ilişkisi bulunan resmî eğitimin daha kapsamlı alanına müdahale etmedi. Arap dil bilimleri bağımsız bir şekilde dinî disiplinlerin alanına girdi. Muhakkak ki Kur'an çalışması dil bilimcilerin ve hadisçilerin muhatap oldukları bir alandı; ama yine de alanları kesin hatlarla ayrı olarak kaldı. Çoğu dil bilimci hadisçiliğe karşı ilgisiz hatta küçümseyici bir tavır sergiledi. İbrâhim el-Harbî'nin (ö. hicrî 285) hükmüne göre, sırayla zikredilen sünnete bağlı şu dördü hâric, bütün Basralı dil bilimciler sapkın bakış açılarını desteklediler:⁶⁴ Kur'an kıraati âlimi olarak da tanınan Ebû Amr b. Alâ ve talebesi Yunus b. Habîb (yaklaşık olarak hicrî 97-183); önceleri İbâdî olan daha sonra ise Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (hicrî 68-131) Sünnîliğe kazandırdığı Halîl b. Ahmed (yaklaşık olarak hicrî 100-170),⁶⁵ ve son olarak Kur'an ve hadisin felsefî anlamda yorumlanması konusunda şüpheler taşıyan,⁶⁶ İslâm öncesi şiirin yorumlanmasındaki bütün putperest unsurları göz ardı eden⁶⁷ ve hatta bir keresinde bir putun adını tashih eden,⁶⁸ dinine sıkı sıkıya bağlı Asmaî (hicrî 125-213). Diğer taraftan sadece birkaç muhaddis, gramerle ilgili kurallara dikkat etti. İlk musannifler duydukları şeylerin aşlının güvenilir bir özdeşiyle tatmin oluyorlardı. Eğer hadisçiler literal, şifahi doğrulukları tesbitle ilgilenseydi, (Zührî zamanından beri yaygın olarak takip edilen) hadisleri bir isnad grubunun altındaki aynı muhtevalıları yan yana koyma uygulaması asla rağbet görmezdi. Öncelikle muhtevalıya meşgul olunca, ifadelendirme ve biçimsel anlatımla çok az ilgilen-diler. Hadisçiler gramer alanındaki çalışmaların gelişmesiyle bir mevki kazanmada farklı gruplara ayrıldılar. A'meş gibi birkaçı, [Hz.] Peygamber'in konuşmasında bir hata yapmasının imkânsız olduğu gerekçesiyle, gramerle ilgili

bütün hataları tashih etti.⁶⁹ Buna karşı bir kısmı ise rivayet edilen metinleri değiştirmeyi göze alamadı.⁷⁰ Yine de onların çoğu için bunlar ilgilenmeye değmeyen meselelerdi. Basralı dil bilimci [116] Ebû Ubeyd'in (ö. hicrî 210) *Kitâbü'l-Mecâz*'ından Kur'an'da bulunan *Kitâb-ı Mukaddes*'e ait ifadelerle ilgili kaynaklardan tesbit edip muhtelif yerlerde zikrettiği yorumlarına, müellifinin adını vermeden ya da onun bir Hâricî olduğu gerçeğini belirtmeden dikkat çeken Buhârî'den başka kimse yoktu.⁷¹

Hadisçiler açısından, gramerde olduğu gibi, dilbilimcilerin ilgilendikleri materyal açıkça ilgisizliğe konu değildi. İslâm öncesi Arap şiirinin putperest ruhu onlara göre son derece çirkindi. Bununla birlikte bizzat [Hz.] Peygamber, zaman zaman şairleri eleştirse de, şiire mûsamaha gösterdi. Hakikaten bazı kişilerin şiirden nefret etme tutumu üstünlük kazanmadan başarısız oldu. Şu'be gibi öncü hadisçiler, Ru'be ve diğer şairlerle doğrudan ve birebir ilişkiye sahiptiler⁷² ve şiiri hadis çalışmasının ardından bir dinlenme aracı olarak gördüler.⁷³ Mûsikinin bile hadisçiler arasında birçok hayranı vardı. Oysa Irak'ta çoğunluk buna muhalifti. Şarkı söylemeyi seven Kur'an müfessiri İkrime (ö. hicrî 107) Basra'ya yerleştiğinde birçok dinleyeni onu terketti⁷⁴ ve Mekke'nin ileri gelen âlimi İbn Cüreyc (yaklaşık olarak hicrî 80-150), günün birinde evine bir şarkıcı davet ettiğinde Meşriklî misafirlerinin hoşnutsuzluğuna sebebiyet verdi.⁷⁵ Diğer taraftan Meşriklî muhaddisler, İslâm'ın ruhuna aykırı olduğu gerekçesiyle, Farsça eğitimine karşıydılar. Ömer'in Sünnîliği hayli tartışmalı olan Basralı Hammâd b. Zeyd'e (hicrî 98-179) dinî hukuku (*fıkıh*) öğrettiği, Hüsrev'in de onu *edeb* konusunda eğittiği söylenmiştir.⁷⁶ Dünyevî sanatlarda eğitimin (*edeb*) faziletini kabul eden ve sünnetle ahenk içinde oldukları müddetçe var olan yaşam şekillerini kabul eden hadisçiliğin bu özgür ve açık tutumuyla en bariz şekliyle, Sünnî zaferle sonuçlanan tecdid hareketinde önemli bir rol oynamış bulunan İbn Kuteybe'nin (hicrî 218-276) çalışmalarında karşılaşıyoruz (belirtilmesi gerekir ki Mu'tezilî devlet doktrini hicrî 237 senesinde ilga edildi). Onun cedel tarzındaki yazıları, özellikle *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* adlı eseri, kendisini bir dizi seçme hadis aracılığıyla ve anlamlı bir şekilde düzenlenmiş bir yorumun desteğiyle Mu'tezilîler tarafından yöneltilmiş itirazları çürütmeye çalışan tam bir Sünnî âlim şeklinde gösterdi. Çalışmalarının diğer bir kısmında, 'kâtiplerin' (*küttâb*) devlet memurlarının derece-

⁶² İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, Kahire, hicrî 1326, s. 25.

⁶³ *Kitâbü'l-Ulûm*, V, 61.

⁶⁴ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, 418.

⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 163.

⁶⁶ İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 270 (Wüstenfeld); Sirâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, s. 60 vd. (Krenkow); Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, s. 418; İbn Hallikân, *Vefeyât*, Bulak, hicrî 1299, I, 517.

⁶⁷ Müberred, *Kâmil*, s. 449, 754.

⁶⁸ bk. Wellhausen'ın ifadesi, *Reste Arab. Heidentums*, Berlin 1887, s. 82, Zühreyr hakkında, 14, 6, Ahlwardt, ayrıca Goldziher'in ifadesi, *ZDMG*, (46), s. 206 Hutuy'a hakkında, 7, 13, ve Nâbiga, 23, 6 (Ahlwardt).

⁶⁹ Yâkût, *İrşâdü'l-erib* (Gibb Armağanı Serisi), VI, I, s. 20.

⁷⁰ Yâkût, *aynu yer*, Câhiz, *Beyân*, Kahire, 1311, II, 2.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 247.

⁷² Merzûbânî, *Müveşşah*, s. 177, 192, 208.

⁷³ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 78 vd.; İbn Sa'd, VII/2, s. 3.

⁷⁴ Yâkût, *İrşâdü'l-erib*, V, 64 ve başka yerlerde.

⁷⁵ *Kitâbü'l-egâni*, I, 408 vd.

⁷⁶ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 212.

lerine göre atandığı ve çok geniş bir bakış açısını yansıtan bir ideal kültüre ifade kazandıran kültürlerini dikkate aldı. En temel çalışması *Uyûnü'l-ahbâr*'ın mukaddimesinde, iman eden bir kişinin yükümlü olduğu dinî emir ve yasaklar konusunda salâhiyetli kimselere itimat etmesi gerektiği, [117] fakat diğer bölgelerde (yani dinî konuların dışında kalan konularda) her nerede bulursa bilgiyi alması gerektiği ilkesini ortaya koyar: العلم ضالة المؤمن. İbn Kuteybe bu sebeple kendisini (dünyevî ilmin bütün alanını kapsayan eserinin on bölümünde) İslâmî geleneğe özgü olanla sınırlandırmadı; yeni bir bölüme [Hz.] Peygamber'in sözüyle başlamayı tercih ettiğinde de, Arap geleneğinin bütününe dikkat çekti ve putperest ve müslüman şairlerin beyitlerinden hatta İran edebiyatından serbestçe iktibasta bulundu. Doğu'nun ahlâkdışı bilgeliliğini geliştirip destekleyen aşırı-sapkın İbn Mukaffâ'nın⁷⁷ yazılı malzemesinden faydalanmakta tereddüt etmedi. İbn Kuteybe, dünya tarihinin vecîz bir tetkiki olan *Kitâbü'l-Meârif* adlı eserinde, İmruükays'tan kendi zamanına kadar olan en meşhur şairleri, her birinin kısa biyografisiyle ve onların şiirlerinden bir örnekle beraber sunarak hazırladığı şiir kitabında da benzer bir açık görüşlülük sergilemiştir.

Bu açıklık ve skolastik dar görüşlülüğe karşıtlıktır ki, hadisçilerin, Mu'tezililer'e karşı zafer kazandıktan sonra İslâmî kültürel birliğin taşıyıcıları olarak rollerini tekrar elde etmelerini sağlamıştır. Yoğun Sünnî mecmualar külliyatından 'altı kitabı/*Kütüb-i Sitte*'yi çıkaran hadisçilik süreci ancak birkaç yüzyıl sonra tamamlandı. Eseri ancak yüz elli yıl sonra [Hz.] Peygamber'in sahih sözlerinin tartışmasız bir mecmuası olarak kabul edilen Buhârî hayattayken şiddetli saldırılara hedef oldu. Kur'an'ın mahlûk olmadığı konusunun, inananların namazda okumalarını kapsayacak derecede genişletilmesini istemedi. Daha sonra Nişâbur'da ikamet ederken o derece baskı gördü ki Sünnî lider Zühli'nin (ö. hicrî 258; Zühri'ye kadar uzanan hadislerin hepsinin mecmuu olan *Zühriyyât* adlı eseriyle tanınır)⁷⁸ beyanına göre sonunda şehri terketti ve Buhâra'ya gitti. Hatta burada bile huzur bulamadı. Yöneticinin isteklerine boyun eğmeyi reddettiği için sürüldü ve yaşamının son yıllarını, hicrî 256 senesinde 62 yaşını doldurmadan vefat ettiği Semerkant'ın bir köyünde Hartenk'te geçirdi.⁷⁹ Buhârî ve Müslim dört *Sünen* müellifi bir tarafa bırakılırsa, çağdaşlarının zihinlerinde sadece birer tartışmacı kişiydi, dalâlete karşı mücadelenin liderleri değillerdi. Onların verdiği hükümler hiçbir şekilde bağlayıcı olarak kabul edilmedi. Sürekli olarak (önemli çalışma ve rihleler sonucu bir araya getirilen) hadislerin bağımsız derlenmesi temel mesele olarak

⁷⁷ Asma'nın İbn Mukaffâ'nın *Yetime* adlı eserini takdir ettiği rivayet edilir [GAL Suppl., I, 236], İbn Hallikân, *Vefeyât*, hicrî 1299, I, 267, satır 13.

⁷⁸ Muhammed b. İshak'ta verilen delil için, s. 11, not 42, *Târîhu Bagdâd*, III, 415'teki ifade eklenmelidir.

⁷⁹ Hatîb, *Târîhu Bagdâd*, II, 30-33.

görüldü. Hukuk alanında bile hadisçiler tek bir özel mezhebin otoritesine tabi olmadılar, kendi hadis yorumlarını esas aldılar. İşte bu sebeptendir ki Taberî (ö. hicrî 310) [118] İbn Hanbel'in unvanını ancak bir müctehid şeklinde tesbit etti. Bağımsız hadis çalışmasının önemi ancak dört yüzyıl sonra azaldı. İctihad kapısı kapandığında da bu alanda model olarak kabul edilen üçüncü yüzyılın büyük otoritelerine uymanın giderek artan bir şekilde ortaya çıkması kaçınılmazdı. Kitâbiyata yönelik faaliyet, İbn Hibbân'ın (ö. hicrî 354)⁸⁰ eserlerinin fihristinin öğretici örneklerini sunduğu teknik kuralların etkisiyle artan bir incelik gösterdi. Daha sonra ise tetricî bir düşünüş başladı. Hadis çalışmaları ve mecmuaları beşinci ve altıncı yüzyılda gittikçe azaldı, ta ki anlamsız bir formalite durumuna gelinceye kadar; dalâlete karşı mücadelede en iyi eğitimi sunan camiler öğretim faaliyeti ağırlığını kaybetti. Hadisçilik görevini ifa etmişti. İlk iki yüzyılın hadislerinden Muhammed imajını şekillendiren bir seçme yapıldı ve inananlara hayatlarında örnek olarak alabilecekleri bir model sunuldu.

Öte yandan Buhârî ya da Müslim'in hadisçiliğini yüzyıllar boyunca değişmeden aktarmak imkânsızdı. O da, bağımsızlığını kazanma yolunda hızla mesafe alan hukukta, Kur'an tefsirlerinde, mezheplerle ilgili anlayışlarda ve hepsinden öte sûfizme açığa vurmaya başlayan bütün bu güçler karşısında tetricîcen yenik düştü. Bununla beraber VII. yüzyılda Moğol istilâsında İslâm dünyasında olduğu gibi, ciddi bir dış tehlikenin İslâm'ı tehdit etmesinden kısa bir süre sonra, Bağdat halifeliğinin çöküşü ve inananlar üzerinde bir putperest hâkimiyetin kurulmasının ardından, İbn Teymiyye (hicrî 661-728) (daha önce İbn Hanbel'in yaptığı gibi) felâh ve kurtuluşun ancak Peygamber modelini takip etmekle mümkün olduğunu vurguladı. Kur'an ve *Sünnetin* yanılmaz yapısını içtimâi ve ferdî alanların her noktasına hiçbir sınır gözetmeden uyguladı. Eleştirisi devrinin neredeyse bütün iktidar sahipleriyle çatışmasına sebep oldu. Kılı kırk yaran gereksiz uğraşlarını gün yüzüne çıkardığı ve ekollerin kendi liderlerini Peygamber'den daha yüksek bir konuma getirdiği taraflı tutumlarını şiddetle tenkit ettiği için klasik hukuk mezheplerinin ileri gelenleriyle ihtilâfa düştü. Sünnî âlimler vahiy gerçeğini aklı prensiplerle desteklemeye gayret eden rasyonalist yaklaşım yanlılarını İslâm topraklarında yetişen yabancılar olmakla itham etti. O panteizmlerini gayri İslâmî olarak nitelendirdiği için, güçlü sûfi tarikatlarının gazabına uğradı. İbn Teymiyye'nin Kur'an'a ve [Hz.] Peygamber'e olan açık, sarîh bir inancı onaylayan bakış açısı Gazzâlî'nin kelâm anlayışına temelden karşıydı. Bu yaklaşım mistik dinî tutumu [119] ilk dönem inancının yerine koydu ve Eş'ariliğin itikadî esaslarının desteğiyle Kur'an'ın temel öğretilerine yeni bir anlam verdi; üstelik tarihî gelenek için hiçbir tenkidî tutum sergilemeden, sadece dinî bağlılıkla ilgili bir değer sunan efsanevî kaynakları kabul etti. İbn Teymiyye de eşit güçle [Hz.]

⁸⁰ Yâkût, *Geographisches Wörterbuch*, I, 616 vd.

Peygamber'e ve tasavvuf erbabına değer atfeden itikat karşısında mücadele etti. Bununla beraber Sünniliğin ortak bilincinde iyice köklenen *icmâ* (*consensus omnium doctorum*) prensibi ne kadar güçlü olduğunu ispatladı. İbn Teymiyye icmâya dayanan dört ana Sünnî hukuk mezhebini yıkmada ya da ictihad kapısını yeniden açmada başarılı olamadı. Kur'an ve sünnete açıkça karşı olan 'bid'atler' bile saldırıya karşı korunmuştu ve çoğunluk tarafından kısa zamanda onaylanmıştı. İbn Teymiyye'nin Eş'arî itikatına dayanan yenilik hareketi icmâ karşısında başarısız oldu. Allah'ın elleri, ayakları, gözleri gibi Kur'an'ın beşerî ifadelerine tamamen ruhanî bir Allah kavramıyla anlamlı bir bütünlük kazandırma teşebbüsü katı bir antropomorfizmden aşkın gerçekliğe (the sublimest spiritualization) kadar geniş bir kuşağı kapsar. Daha ikinci yüzyılda Sünnî yaklaşımın öncüleri, Kur'an'daki ifadelerin ancak, nasıl ve ne anlamda geçerli olduğu sorulmaksızın doğru olarak kabul edilmesi durumunda ifrat ve tefritten uzak kalılabileceğini kabul etmişti. Sünniliğin tutarlı yaklaşımından dolayı, bu görüş uzun vadede başarılı olmadı. Çünkü bu sıkıntıyı gidermekten çok bir çözümden vazgeçme anlamına geliyordu. İbn Teymiyye'nin tanrının tabiatı hakkında herhangi bir tahminde bulunmayı reddeden seleflerinden daha zeki olduğunu iddia etmenin bir müslüman için haddini bilmezlikten başka bir şey olmadığını ifade etmesi boşunaydı. Artık o ilk inananlara nüfuz eden mânevî güçleri yeniden canlandıramazdı. Kur'an'ın metnine şartsız sadakati ve her çeşit *te'vili* (meşrulaştırmaksızın dahi olsa) temelden reddetmesi kendisini sadece teccîmin (antropomorfizm) tekrarına götürdü. Çoktan beri zayıf düşmüş İslâm dünyasını yeniden diriltmenin imkânsızlığı, son tahlilde, İbn Teymiyye'nin gayretlerinin yaşamı boyunca başarısız olduğu gerçeğinin en temel sebebiydi.

Buna rağmen İslâm toplumunda [Hz.] Peygamber'in örnek şahsiyeti hususundaki inanç canlıydı. İbn Teymiyye'nin başarısız olduğu görev XII/XVIII. yüzyılda Muhammed Abdülvehhâb tarafından tekrar gündeme getirildi. İbn Teymiyye gibi o da bütün yeniliklerle (bid'atlarla) mücadele etti ve çoğu meselede büyük selefine benzer bir duruş sergiledi. Buna karşı hadisçilik bu defa daha önemli sonuçlar elde etti. Vehhâbî hareketi, [Hz.] Peygamber zamanından beri sadece zâhiren İslâmlaşan [120] Bedeviler arasında varlığını tesis etmeyi başardı. Yüzyıllar boyunca hadisçilik, sünnetin değişmesini engelledi ve İslâm'ın özgün karakterini yabancı etkilerin yıkıcılığından korudu. Şimdi ise o, bir zamanlar kendilerini Arap Peygamber karakterinde açığa vuran dinî güçlerle doğrudan bağlantılı olan İslâm'ın neşv ü nemâ bulduğu özgün toprağına dayanmakla elde ettiği başarısını mükemmelleştiren son rötüşlerini yapmaktadır.